

## LOS OTROS QUINIENTOS: HISTORIA BRASILEÑA Y ETNOLOGÍA INDÍGENA

POR

ÓSCAR CALAVIA SÁEZ

Departamento de Antropología  
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

---

*Las conmemoraciones –oficiales u opositoras– de los quinientos años del Brasil manifiestan las peculiaridades de la concepción brasileña acerca de la construcción del país, y del papel otorgado dentro de ésta a la población indígena. La política indigenista brasileña se ha vinculado siempre a mitos fundacionales que en las celebraciones del 2000 son una vez más actualizados; las formas actuales del movimiento indígena en Brasil guardan también, aunque sea en sentido polémico, una profunda vinculación con ellos.*

PALABRAS CLAVES: *Brasil, conmemoración, indios, mitos fundacionales.*

---

### CENTENARIOS COMPARADOS

Una vez más se celebra un Quinto Centenario. Es –también ésta– una conmemoración a dos voces: la que festeja y la que denuncia. Por un lado, los fastos oficiales convocados por una comisión oficial luso-brasileña y favorecidos por la potente orquesta de la Rede Globo de televisión. Por el otro, un coro crítico en que destacan ONGs, sectores de la Universidad y de la Iglesia Católica. Lo que se celebra es algo así como un gigantesco cumpleaños (los quinientos años del Brasil); lo que se llora son cinco siglos de genocidio, colonialismo o dependencia económica.

A primera vista, la celebración –conste que estoy refiriéndome a la orilla brasileña, y no a la portuguesa, del evento– es más original que la contracelebración. Las voces críticas parecen repetir las que se oyeron en 1992: un compromiso entre discursos lascasianos, bolivarianos y tercermundistas<sup>1</sup>. La euforia oficial, por el contra-

---

<sup>1</sup> Un buen ejemplo de la visión contestataria es el libro de Waldir RAMPINELLI e Nildo OURIQUES (orgs.), *Os 500 anos: A conquista interminável*, Petrópolis, Editora Vozes, 1999, que ha alcan-

rio, tiene poco que ver con la retórica del «encuentro entre culturas»: es un himno eufórico al nacimiento –y más que eso, al *ser*– de una nación peculiar. La llegada de Pedro Álvares Cabral a Porto Seguro en el 22 de abril de 1500 es un mito fundacional actualizado de mil maneras: no hacen falta centenarios para que Cabral aparezca en las letras de los sambas del Carnaval carioca, en los chistes o en la publicidad. Pero la efeméride ocupa poco espacio en una exaltación general de la naturaleza, el arte, el carácter o todo aquello que pueda motivar el «orgulho de ser brasileiro». Si las críticas al descubrimiento/conquista se relacionan con un discurso latinoamericanista más o menos teñido de indigenismo, la conmemoración oficial es fiel a una tendencia bien arraigada a pensar el Brasil al margen de Latinoamérica (ese conjunto de «republiquetas» como decía el Barón de Rio Branco), mucho más como la síntesis del mundo que como una parte de un continente. Ya en 1900 Brasil celebró sus cuatrocientos años, al margen de la correspondiente efeméride del viaje de Colón.

Ese divorcio va mucho más allá de la anécdota. Desde el punto de vista brasileño (un punto de vista *oficial*, pero dotado de considerable popularidad) lo que se celebra en un caso y otro son cosas muy diferentes. Los textos fundadores de la ideología brasileña usan y abusan del contraste entre la conquista española y la expansión lusa. En la primera, el poder real y eclesiástico, la destrucción militar de imperios indígenas, la violencia no incompatible con una cierta dosis de ilustración y solemnidad –visible en la construcción de ciudades o universidades–. En la segunda, una empresa dispersa, individualista o incluso doméstica, basada mucho más en la tenacidad o la astucia que en la fuerza, una conquista corporal cuya mejor arma es la fecundación de las indias; una conquista, además, ejercida sobre una humanidad americana fluida, insegura, o como dice Freyre, vegetal:

«A reação ao domínio europeu, na área de cultura ameríndia invadida pelos portugueses, foi quase a de pura sensibilidade ou contratilidade vegetal, o índio retraindo-se ou amarfanhando-se ao contato civilizador do europeu por incapacidade de acomodar-se à nova técnica econômica e ao novo regime moral e social. Mesmo quando acirrou-se em inimigo, o indígena ainda foi vegetal na agressão: quase que mero auxiliar da floresta. Não houve da parte dele capacidade técnica ou política de reação que excitasse no branco a política de extermínio seguida pelos espanhóis no México e no Peru...

...o invasor pouco numeroso foi desde logo contemporizando com o elemento nativo; servindo-se do homem para as necessidades do trabalho e principalmente de guerra, de conquista dos sertões e desbravamento do mato virgem; e da mulher para as de geração e de formação de família<sup>2</sup>»

---

zado una considerable difusión, e incluye, junto a revisiones de los mitos del descubrimiento, reflexiones sobre el papel actual de la iglesia latinoamericana, sobre la explotación económica intercontinental y sobre el movimiento zapatista.

<sup>2</sup> Gilberto FREYRE, *Casa-grande e senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, Círculo do Livro 1986 (1933) p. 126. Freyre es el mejor formulador de lo que

De entre los grandes tratadistas de la «formación» del Brasil (Paulo Prado, Sergio Buarque de Holanda, Caio Prado Jr., para citar sólo algunos otros) Freyre es seguramente el más liviano, pero también el más leído, y el que mejor expresa una idea de la nación sumamente arraigada. La memoria de los quinientos años hispánicos se ha prendido a episodios de gran dramatismo: la caída de las grandes civilizaciones indias en las que los conquistadores encontraban asideros para la identificación o la admiración –Cortés, Malinche y Moctezuma, Pizarro y Atahualpa o las guerras araucanas–. En Brasil el acento se ha puesto en figuras mediadoras como Caramuru o João Ramalho, ocupantes blancos previos a cualquier conquista formal y padres de una numerosa prole mestiza (este último llamado «Adán brasileño» por los vanguardistas de la Semana de Arte Moderna del 22<sup>3</sup>); también, y en otro registro, en los bandeirantes, erigidos a la condición de padres fundadores por la élite republicana de São Paulo, a partir del último tercio del siglo XIX. Los bandeirantes, que desde la meseta paulista saquean el interior del Brasil en larguísimas expediciones de captura de mano de obra indígena (de «negros da terra» en la significativa expresión de los siglos XVI y XVII<sup>4</sup>) son *mamelucos*, mestizos de la estirpe de João Ramalho, mediadores también a pesar de su violencia.

El contraste entre la conquista en español y en portugués parece indiscutible, pero en buena parte se sostiene merced a silencios. La historiografía «hispánica» ha reservado un papel menor a la conquista de extensísimas áreas marginales –un buen ejemplo es la poca atención concedida a la expansión española en el Amazonas, mucho más próxima al modelo brasileño y nada desdeñable, pero sin pirámides ni emperadores. En el lado luso, los grandes agentes de la Corona portuguesa como Tomé de Souza, Mem de Sá o Duarte Coelho, suelen ser vistos más como bastiones frente a las ambiciones francesas u holandesas que como conquistadores de tierras o de indios.

La historiografía brasileña dedicada a los temas indígenas –cuya expansión, como después veremos, es muy reciente– ha disminuido considerablemente la

---

Roberto Da Matta llamó «fábula de las tres razas»; razas que son también reinos de la naturaleza: a la humanidad europea y a la vegetalidad indígena se añade la animalidad africana; Incas y Aztecas son, en la misma página, minerales. La vegetalidad de los indios brasileños es un tropo con larga historia, desde la comparación debida al jesuita Vieira del alma indígena con una estatua de mirto, fácil de esculpir pero de contornos efímeros (Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, «O mármore e a murta: sobre a Inconstância da Alma Selvagem», *Revista de Antropologia*, São Paulo n.º 35, 1992, pp. 21-74) hasta la alianza reciente de indigenismo y ecologismo.

<sup>3</sup> El indianismo de los modernistas –por ejemplo el de Oswald de Andrade, sin duda su representante más ruidoso– pocas veces se verá citado en un artículo que se interese por indios «de verdad» pero tiene una influencia nada desdeñable en ciertas imágenes nacionales del indio. El *Manifiesto Antropofágico*, origen de una de las vanguardias capitaneadas por Andrade, exhibe una actitud «antioccidental», semejante a la de sus coetáneos surrealistas, pero su visión de la historia coincide, exceptuándose algunos juicios de valor, con la de Freyre.

<sup>4</sup> Por mucho tiempo, los aborígenes brasileños son llamados «negros»; las especies botánicas o zoológicas locales designadas por analogía con las «del reino» o de las otras colonias portuguesas.

diferencia entre las dos conquistas. Nos habla de sociedades indígenas mucho menos simples y en muchos casos mucho más impenetrables que lo que el mito nacional quiere creer; expone cuán frecuentes fueron las guerras de exterminio, espontáneas u oficiales (las que serán llamadas guerras justas). Los estudios sobre legislación colonial desafían el tópico de la espontaneidad y el pragmatismo del régimen brasileño: los dominios portugueses en América suscitan una abundante producción de leyes indigenistas, que enfrentaban a la hora de su aplicación los mismos inconvenientes de las Leyes de Indias hispánicas, pero que no dejaban por ello de mediar en las relaciones entre blancos e indios, y eran en la medida de lo posible conocidas y usadas por éstos<sup>5</sup>.

Como corresponde a este tipo de ocasiones, el guión oficial del quinto centenario del Brasil se basa en mitos, o en una determinada selección de mitos. Este artículo no pretende denunciarlos –otros ya lo han hecho con harta competencia– sino recordar que como tales han gozado de realidad y eficacia, y han cumplido su papel en la definición del país, y desde luego en el tono y los términos de las actuales conmemoraciones, oficiales o contraoficiales.

#### LOS INDIOS, LA HISTORIA Y LA ANTROPOLOGÍA

Hay que decir que las conmemoraciones son útiles, aunque sea para recibirlas con vayas: representan uno de esos escasos canales por los que los indios acceden, de ciento en viento, a los medios de comunicación de masas. Para la mayoría de la población brasileña los indios siguen siendo contemporáneos de Cabral, resumidos a figuras arquetípicas –sean los Tupinambá de la literatura romántica, los *caboclos* de la Umbanda con sus atavíos hollywoodianos, o las figuras atemporales del Parque del Xingú–. La convivencia –en el agro o en una favela– con indios que no corresponden a esos modelos suscita escándalo: ellos «no son indios de verdad»<sup>6</sup>. Pero en general lo sorprendente es saber que ellos aún existen. El lema más conocido de la contrafiesta (*Outros 500*) permite varias lecturas, pero sin duda la más interesante es la que prevee la continuidad de esos pueblos al menos por otros cinco siglos: es preciso reconocer que esa persistencia no estaba prevista.

La historicidad de los indios y su lugar en la sociedad brasileña ha sido motivo de un viejo tira y afloja de los letrados, desde el momento en que el Brasil pasa a

<sup>5</sup> La mejor síntesis de la historiografía indígena en Brasil es la *História dos Índios no Brasil* organizada por Manuela CARNEIRO DA CUNHA, São Paulo, Companhia das Letras, 1992. Cf. mi reseña de ese volumen en *Revista de Indias*, Madrid, nº 209, 1997, pp. 169-172. Sobre legislación indigenista colonial trata el capítulo de Beatriz PERRONE-MOISÉS, pp. 115-32 de la obra citada.

<sup>6</sup> João PACHECO DE OLIVEIRA, «Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito», Aracy LOPES DA SILVA & Luis Donisete Benzi GRUPIONI (orgs.), *A temática indígena na escola MEC/MARI/UNESCO*, São Paulo, 1995, pp. 61-86

ser pensado como nación, en las primeras décadas del XIX. El naturalista bávaro G. F. von Martius es quien traza, al margen de su ingente obra sobre flora y fauna, un primer panorama etnográfico de amplitud considerable, y marcado por el degeneracionismo: los pueblos indígenas que él ha encontrado no son razas primigenias, sino resultado de disgregaciones, concentraciones, anexiones, mestizajes<sup>7</sup> –de una historia ya antigua pero aún reciente, que hacía de los indios el resto de una sociedad más que una sociedad en sí–. En un opúsculo de título revelador escrito años más tarde propone, de todos modos, que «sería un gran error, según todos los principios de la historia pragmática, despreciar las fuerzas de los indígenas y de los negros importados, fuerzas éstas que también concurrieron para el desarrollo físico, moral y civil de la totalidad de la población»<sup>8</sup>. Aunque poco tiene de revolucionaria, la propuesta de von Martius admite al menos una aportación positiva y duradera. Para el autor de la primera síntesis histórica del país, Francisco Adolfo de Varnhagen, los indios son poco más que un prefacio. Su visión es característica de un siglo en que se produce un giro esencial en la visión brasileña de los indios, contemporáneo de la creciente llegada de inmigrantes de varios países europeos: de ser mano de obra codiciada, los indios pasan a ser ocupantes de tierras codiciadas<sup>9</sup>. O, en otras palabras, se transforman en «problema indígena», para el que con frecuencia se propone una «solución argentina», o sea el exterminio total<sup>10</sup>. El general Couto de Magalhães, que cumplió un papel fundamental en la ocupación de la región del Araguaia, fue el contradictor más conocido de esa tendencia, motivado por una simpatía de cuño romántico por los indios (escribió un «Curso de língua Tupí viva, ou Nheengatú», y una colección de leyendas en esa lengua) y también por su sensata evaluación de las diferencias entre la situación brasileña y la argentina: la conquista y el aprovechamiento del interior

---

<sup>7</sup> En cierto sentido, con esa visión aluvial y caótica, Martius viene a ser la antítesis de Karl von den Steinen, que unas décadas más tarde va a explorar la región «virgen» del Alto Xingú, y definir las cuatro grandes divisiones de la etnología brasileña: Tupí, Gê, Arawak y Caribe. El esquema discreto de Steinen hace la etnología brasileña posible, pero también muy vulnerable al espejismo primitivista.

<sup>8</sup> «Como se deve escrever a história do Brasil» escrita por encargo del Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Fue publicado en 1845 en el tomo VI de su Revista, reeditado en 1865 (pp. 389-411).

<sup>9</sup> Manuela CARNEIRO DA CUNHA, «Política Indigenista no século XIX», en CARNEIRO DA CUNHA [5], pp. 133-154.

<sup>10</sup> El exterminio argentino, como subrayan revisiones recientes como Mónica QUIJADA, «La ciudadanía del “indio bárbaro”», *Revista de Indias*, vol. LIX, n° 217, 1999, pp. 675-704, no fue tan total; la solución integradora brasileña, por su parte, fue seguida mejor en aquellos lugares donde se mantenía el valor de los indios como auxiliares, especialmente en las fronteras vivas de la época. El centro-oeste y el sur del país, cuya conquista progresa durante el siglo XIX, es el escenario de la erradicación de numerosos grupos. La «supervivencia» o «resistencia» de los grupos aún hoy existentes en la zona fue en muchos casos posible por su papel esencial en la eliminación de otras poblaciones indígenas.

brasileño eran aún entonces inviables sin la cooperación de la población india<sup>11</sup>. Encontramos en el indianismo romántico, que tiene su auge en la segunda mitad del siglo XIX, con literatos como José de Alencar o Basílio de Magalhães, una grave duplicidad: por un lado construye una imagen noble y sentimental del indio, entiéndase del tupí costero de los primeros siglos; por otro lado, esa glorificación equivale a una especie de carta de hidalguía a destiempo, confirmando la irreducibilidad del indio al trabajo, y con ello su marginalidad en relación a la construcción del país. Ayuda así a consagrar una línea de interpretación que presenta a los esclavos negros como la única mano de obra, y oculta u olvida la presencia secular de los siervos indígenas<sup>12</sup>.

En este sentido, el historiador Capistrano de Abreu supone un contraste ejemplar. No porque rompa con las interpretaciones anteriores sino porque a la costa y la selva, los dos escenarios favoritos de la historia nacional, con sus señores de ingenio, sus esclavos africanos y sus indios salvajes, va a añadir un mundo —el del sertão ganadero, el de los caminos interioranos y los pequeños asentamientos agrícolas—, donde la población indígena forma parte de una larga historia colonial, creando en buena parte el modo de vida inédito de los vaqueros, arrieros y aldeanos brasileños. Pero el caso de Capistrano es ejemplar también porque arroja una luz diferente sobre las relaciones entre etnología e historia en el Brasil. Ya en las primeras décadas del siglo XX, y visiblemente insatisfecho con los rumbos de la flamante república, Capistrano se va a dedicar cada vez más a la etnología (con informantes indígenas a los que hospeda en Río de Janeiro). Cuando muere en 1927, ésta era desde hacía mucho tiempo su actividad exclusiva, que dio dos frutos esenciales: una obra sobre los Kaxinawá del Acre (un territorio de la Alta Amazonía donde los sabios de la época consideraban que ya no había indios) y otra sobre los Bakairi del Alto Xingú. El interés dedicado a la obra de Capistrano por las élites intelectuales brasileñas era enorme. Fue fundada una sociedad con su nombre, que cuidó de la conservación de su acervo y de la reedición de sus obras, y que continuó existiendo hasta fechas recientes; incluía una larga lista de personajes influyentes del mundo cultural y político. Por eso mismo llama más la atención el hecho de que su última obra —el estudio sobre los Bakairi, que Capistrano había dejado en su mayor parte listo para la imprenta— se haya perdido por completo. La pérdida sorprende menos si tenemos en cuenta que la manía etnológica de Capistrano era vista con un resentimiento poco disimulado por parte de sus seguidores, que esperaban del maestro una gran Historia del Brasil, y no proliferas monografías sobre lenguas y culturas indígenas: en adelante, la etnología y la his-

---

<sup>11</sup> Sus trabajos aparecieron póstumamente en 1876 y fueron reeditados en 1935, *O Selvagem*, São Paulo, Brasiliana LII, 615 pp.

<sup>12</sup> Al final del siglo XIX ganan ascendencia entre las elites brasileñas teorías racistas que apuestan por un «blanqueamiento» genético y sociológico del Brasil; pero el punto de mira del blanqueamiento estaba puesto en los negros, no en los indios, simbólicamente ya disueltos.

toria serían disciplinas separadas por su propio objeto. En tiempo de Capistrano los indios –que habían tenido su apoteosis romántica en el final del Imperio Brasileño– se consolidan como categoría «sociológica» en manos del Serviço de Proteção aos Índios, creación de inspiración positivista del Mariscal Cândido Rondon<sup>13</sup>. El SPI va a ser desde su fundación en 1910 hasta los años sesenta el marco de toda la política indigenista, y de la práctica totalidad de la investigación etnográfica. El SPI preconizaba una aproximación pacifista a la población indígena, y su paulatina integración en la nacionalidad: los «silvícolas» se transformarían poco a poco en trabajadores brasileños –y muy especialmente en ocupantes brasileños de las regiones fronterizas. El programa y la acción del SPI han sido ya objeto de rotundas críticas<sup>14</sup>, pero tal vez la más penetrante (¿e involuntaria?) sea la que formuló su mejor propagandista, Darcy Ribeiro. En un análisis a partir de estadísticas<sup>15</sup>, pone de manifiesto que la aproximación pacífica del SPI fue letal para una gran parte de los pueblos «contactados» y que fueron aquéllos que atravesaron un periodo de enfrentamiento bélico los que salieron en mejor situación del proceso –consiguieron filtrar mejor las nuevas informaciones y mantener posiciones más favorables en el juego–. Está claro que si esa guerra limitada fue beneficiosa para los indios lo fue en los márgenes de un juego oficial del que el SPI excluía soluciones finales; pero también que los éxitos del SPI llegaron por caminos inesperados. El mejor resultado de sus esfuerzos fue tal vez la iniciación de un cierto número de grupos indígenas en la cultura política brasileña, con su repertorio de negociaciones, intimidaciones y alianzas.

Para el SPI positivista, los indios como cultura y como etnia representaban una humanidad transitoria, llamada a evolucionar hacia estados de civilización más elevados. Que esa evolución no significase su desaparición física dependía de la acción voluntarista de los órganos especializados. Esa visión estaba lejos de ser exclusiva de los positivistas. Tiene sus precedentes en época colonial, se consagra en época burguesa y ya en el siglo XX promueve la substancialización de una famosa distinción levi-straussiana: las sociedades indígenas serán entendidas como sociedades «heladas», prestas a derretirse ante cualquier irrupción de la historia. Aunque la antropología se aleje cada vez más del apostolado progresista, comparte con ella el dogma de la caducidad: «aculturación indígena», «contacto interétnico» o «fricción interétnica» son los marchamos teóricos que presiden durante décadas la etnología indígena brasileña, en versiones cada vez más sofisti-

---

<sup>13</sup> En mucho sentidos, Cândido Rondon es el continuador de Couto de Magalhães, aunque el republicanismo positivista haya preferido hacer del SPI el comienzo de un indigenismo radicalmente nuevo.

<sup>14</sup> Antônio Carlos DE SOUZA LIMA, «O Governo dos índios sob a gestão do SPI», en CARNEIRO DA CUNHA [5], pp. 155-172.

<sup>15</sup> Darcy RIBEIRO, *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970.

cadadas de una misma perspectiva desde la que el mundo indígena siempre aparece como variable dependiente, y abocada a la disolución. Sólo en los años sesenta y setenta va ganando terreno un tipo diferente de investigación, internalista y basado en un trabajo de campo intensivo según la tradición anglosajona, cuyo objeto, por resumir en una sílaba su novedad, no son ya los indios *de* Brasil sino los indios *en* el Brasil, considerados en función de sus propias estructuras y de sus propias acciones. El Proyecto Harvard-Brasil Central, dedicado a un estudio coordinado de los grupos de lengua Gê se convertirá en el paradigma de esta nueva imagen, y no es casual que cuando se abre una nueva etapa en la historia del movimiento indígena, con el fin del régimen militar y la elaboración de la Constitución de 1988, grupos y líderes Gê –desde el diputado Mario Juruna hasta los Kayapó de Raoni o Paiakã–, se conviertan en el prototipo de lo indígena. Es comprensible la popularidad de los Gê en tiempos de Asamblea Constituyente y entre una extensa clase media urbana sensible a las perspectivas europeas: sus sociedades presentan una morfología explícita y sofisticada, han mantenido con frecuencia políticas muy determinadas en relación a los blancos y han sabido hacer un uso hábil de los signos distintivos<sup>16</sup>. La convivencia de dos líneas de investigación antropológica, la de la sociología del contacto y la de la etnología culturalista/estructuralista, y las diferencias de fortuna entre grupos indígenas han acabado por dar en las últimas décadas una agudeza inédita a la vieja dicotomía entre indios «puros» e indios «mezclados» o «aculturados» –entendiéndose por estos últimos a los más pobres–. Denunciar esa separación conceptual, cuya paternidad en este momento todos niegan, se ha convertido en un tópico en los encuentros de especialistas, aunque de modo alguno fuera de ellos<sup>17</sup>. Una tercera línea de comprensión del mundo indígena se abre en los años ochenta con los estudios de historia indígena –un objeto que, como vimos, había sido largamente negado–. La historiografía indígena brasileña puede entenderse como un resultado de la creciente visibilidad del movimiento indígena –pueblos que ya tienen futuro deben tener también pasado<sup>18</sup>– y también como un intento de mediar entre los polos de la pureza y la disolución

<sup>16</sup> Es extremadamente significativa la decisión que excluye del Proyecto el estudio del grupo Gê más numeroso, los Kaingang repartidos por varios estados del Sur: los Kaingang –objeto de las campañas fundacionales del SPI– eran el paradigma de los indios «aculturados».

<sup>17</sup> Las ideas sobre «pureza» o «autenticidad» indígena están lejos de ser un prejuicio académico. Hace ya años, el diputado xavante Mario Juruna escandalizó a los medios pro-indio al declarar que los Pataxó de la región de Porto Seguro, más vellosos de lo que se espera en un indio, no eran indios de verdad –tégase en cuenta que la falta de indianidad de los Pataxó era un argumento fundamental de sus adversarios, los *fazendeiros*. Véase sobre el asunto, Beth Ann CONKLIN, «Body paint, feathers and VCRs: aesthetics and authenticity in Amazonian activism», *American Ethnologist* 24 (4), 1997, pp. 711-737

<sup>18</sup> Manuela CARNEIRO DA CUNHA, p. 2 de la «Introdução» al número especial de la *Revista de Antropologia* de la Universidad de São Paulo, dedicado a la historia indígena (volumen 30/31/32, correspondiente a los años 87-89 y publicado en 1992).

que delimitan la tradición antropológica nacional. Pero cabe notar que esos polos o esos modelos son persistentes; se entiende así que cuando los etnólogos se han dedicado a la historia indígena lo hayan hecho muchas veces de un modo paradójico, insistiendo en mostrar una continuidad esencial entre las viejas y las nuevas formas –es decir, invirtiendo el guión del viejo pesimismo, la esencia indígena pasa a ser permanente, y los cambios son accesorios o residuales–.

Los llamados «grupos emergentes» del Nordeste brasileño<sup>19</sup>, que reivindican una identidad histórica independiente de la diferencialidad cultural, pueden ser la piedra de toque de la etnología brasileña de este comienzo de siglo: prácticamente desprovistos de capital simbólico –nada los distingue de sus vecinos brasileños, a no ser una identidad atribuida y asumida, y eventualmente rituales costosamente «recuperados»– proponen una ruptura con la indianidad como pasado; reivindicar su legitimidad puede exigir el abandono definitivo de la ilusión primitivista, pasar a entender como «emergentes» a todos los indios del Brasil.

#### MOVIMIENTO INDÍGENA E HISTORIA

Manuela Carneiro da Cunha señala que la historiografía indígena brasileña es una empresa esencialmente nueva, que no se emparenta con la ideología del estado o de la nación –como en Perú o México–, sino con el movimiento indígena<sup>20</sup>. En otros lugares de América, el indio ocupa un espacio privilegiado en la historia oficial: el uso indígena de símbolos nacionales o el uso nacional de símbolos indígenas –el zapatismo mexicano puede ser visto de ambos modos– no sorprende a nadie. La tradición indígena aprovecha fuentes postcolombinas, desde el peculiar catolicismo maya a los bastones de mando de los alcaldes andinos. Nada de eso ocurre en Brasil: la historia indígena no está integrada en la historia oficial brasileña, y viceversa. Pero ello no significa que estén desvinculadas. Por lo que hemos visto en páginas anteriores podemos aventurar que el movimiento indígena –entendiendo por tal las asociaciones nativas pero también sus aliados «blancos»– pretende erigir la contrafigura de la historia oficial, invirtiendo alguno de sus tropos centrales. Su énfasis en la voluntad política, en la identidad diferencial y en la pureza cultural son una respuesta a la ideología del sincretismo, de la espontaneidad, de la vegetalidad.

Volviendo al tema de las conmemoraciones, podemos ver que el discurso panamericano, cuando se aplica a Brasil, tiene como límite algunas particularidades muy notables, que comienzan con los datos cuantitativos. La población indígena

---

<sup>19</sup> Sobre los indios del Nordeste, cf. João PACHECO DE OLIVEIRA, «Uma etnologia dos «Indios misturados»? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais», *Mana. Estudos de Antropologia Social* vol.4/1, PPGAS-MN Rio de Janeiro, abril de 1998, pp. 47-78.

<sup>20</sup> M. CARNEIRO DA CUNHA [18]

brasileña es numéricamente muy modesta. Lo es en términos absolutos –una estimativa de 270.000 individuos– pero mucho más en términos relativos (aproximadamente un 0,2 por ciento en una población de 165 millones). Ese número – más aún, ese porcentaje –es desde luego inferior al de países «blancos» como Canadá, Estados Unidos y Argentina, y sólo sobrepasa a los de países como Uruguay y Cuba. Pero esto nada significa si no tenemos en cuenta algunos datos cualitativos.

Primero, esas cifras generales nos dicen muy poco sobre realidades locales. A pesar de su número ínfimo, los grupos indígenas controlan a veces áreas muy vastas, o son el sector mayoritario de la población en algunas regiones. En algunos raros casos su papel en la agricultura es esencial para la economía local, y en otros (también raros) controlan efectivamente recursos que fundamentan la instalación de blancos en la región. Incluso como minoría sin recursos, y aunque estén muy lejos de la unanimidad política, los grupos indígenas pueden suponer un centro de gravedad en medio de poblaciones quizás más numerosas pero mucho más desahogadas, o ser –desde que reformas recientes permitieron el voto de los analfabetos– un bloque de votos muy deseable en tiempo de elecciones locales. Las exhibiciones guerreras con arcos o bordunas captadas una que otra vez por las cámaras pueden parecer meros efectos teatrales, pero los expedientes «guerreros» están muy lejos de serlo en vastas regiones donde el control del estado no tiene una manifestación continua, y los conflictos se desarrollan con frecuencia cara a cara.

Por otro lado, haría falta precisar el modo en que se ha llegado a esa cifra. El encogimiento de la población indígena no se debe exclusivamente a un exterminio físico –intencional o no– ni tampoco esa especie de colonización de los úteros celebrada por Freyre; procede más bien de una antigua manipulación de las clasificaciones, y de la alternancia de presión bélica sobre las sociedades autónomas y medidas indigenistas que favorecían a los indios «salvajes» en detrimento de los integrados<sup>21</sup>. En amplias zonas del país, y muy especialmente en la Amazonia, la masa de la población *cabocla* –«mestiza» es una traducción altamente engañosa– es el resultado de un conglomerado de etnias indígenas fomentado por las sucesivas políticas coloniales, mucho más que de la agregación de indios y blancos. El resultado es ese *caboclo*, indio genérico más o menos lejano de una identidad «tribal», y nunca censado como indio, que predomina en vastas áreas (el Río Negro, en el estado de Amazonas, es un buen ejemplo) y que hasta no hace mucho tiempo

---

<sup>21</sup> La creación de aldeas mixtas bajo control militar, que asimilaban indios amigos y hostilizaron a los otros, por un lado; por el otro, la implantación de misiones religiosas en general destinadas a los *salvajes*. En 1862 un misionero franciscano, Fray Pacífico de Montefalco, denuncia al gobierno que algunos indios Kaiowá que acudían a la misión de Faxina haciéndose pasar por «salvajes» tenían en realidad una larga experiencia misionera –cf. Marta AMOROSO, *Com quantos povos se fazia um aldeamento. A experiência diferenciada do contato em São Pedro de Alcântara (Paraná, 1855-1895)*, ponencia presentada en la 23ª Reunião Nacional da ANPOCS GT Etnología Indígena Caxambú (1999). La anécdota es sumamente reveladora de la antigüedad de concepciones y tácticas plenamente actuales.

aún se expresaba en muchos casos en una lengua franca, el *nheengatú* –también llamado *língua geral*, o tupí jesuítico–. Es característico del Brasil que estas etnias coloniales no se hayan consolidado como tales, y por lo contrario hayan contribuido a formar la masa indiferenciada de la población rural.

El número de la población indígena brasileña debe ser también matizado en función de su considerable potencial de crecimiento. Éste se apoya tanto en la reversión de los factores tradicionales de mortalidad –que ya se han hecho notar en numerosos casos– como, lo que es más importante, en la creciente visibilización de una identidad indígena que resulta más aceptable y en muchos casos ya más deseable que una identidad brasileña no calificada: garantías de acceso a la tierra y a la asistencia estatal –precarias en cualquier caso pero con todo más claras que las del resto de la población desposeída–.

Por último, esa población reducida es enormemente diversa; si en el recuento de individuos indígenas el Brasil está en la cola, en lo que respecta a los «pueblos indígenas» ocupa uno de los puestos de cabeza: doscientos seis, según una lista elaborada en 1994 por el CEDI/Instituto Socioambiental de São Paulo. Junto a las dimensiones y la fragmentación del país, la misma política que ha minimizado el conjunto de la población ha favorecido también su extrema atomización. En la actualidad el tratamiento dado a las lenguas indígenas puede ser un buen ejemplo de esas políticas –aún más ejemplar porque la clasificación étnica de los indios brasileños es básicamente una clasificación lingüística, y porque su gestión está totalmente en manos de ONGs aliadas, y no del estado. La postura favorable a una alfabetización en portugués –que usaba como argumentos la preservación del tenor oral de las lenguas indígenas y las preferencias ocasionalmente expresadas por los propios indios– ha sido derrotada, y han proliferado los proyectos de alfabetización, escolarización y publicación de textos en lenguas nativas. Uno de los argumentos que han influido en ese resultado –el prestigio que la imprenta daría al vernáculo– es buen índice de una preferencia por la lengua como signo diacrítico y no como vehículo de comunicación<sup>22</sup>. La opción es comprensible cuando se trata de poblaciones muy reducidas y diferenciadas, pero ella se aplica incluso allá donde –como en el Acre– encontramos una población indígena políticamente plural pero con extensas áreas de relativa homogeneidad lingüística. Los trabajos de fijación escrita han evitado todo interés de unificación prefiriendo dotar de mayor personalidad a los dialectos: ejemplos de esa tendencia son publicaciones en lengua indígena eventualmente acompañadas por una traducción en portugués para que otros indios (a veces hablantes de dialectos muy próximos) puedan leerlas.

La atomización supone en principio una debilidad proporcional –objetivo eterno de la práctica colonial– pero es también la fuente de otro tipo de fuerza, resultado del número y la pluralidad de las alianzas que a partir de ella se establece. La

---

<sup>22</sup> Cf. Gilvan MÜLLER DE OLIVEIRA, «Estandarização de Línguas Indígenas no Brasil», presentada en el *Encuentro Pano*, Universidade Federal de Santa Catarina, Noviembre de 1998.

lista de las ONGs dedicadas a la causa indígena es larga<sup>23</sup>, y ese número debe ampliarse merced al número creciente de empresas privadas interesadas en productos «ecológicos» o en la comercialización de la imagen indígena, y sobre todo a los numerosísimos contactos con el mundo académico<sup>24</sup>. Las tradicionales dificultades de erigir una representación indígena unificada siquiera a nivel regional<sup>25</sup> –que han fracasado como lo hicieron en el pasado los intentos coloniales de definir jefaturas unificadas– no son vistos en general como un fracaso del movimiento. A fin de cuentas, sólo desde una perspectiva «blanca» podría esperarse la unión de todos los indios; los resultados de una acción mancomunada podrían muy bien ser irrisorios, y puede ser que la desunión haga hoy por hoy la fuerza.

Los quinientos años de Brasil encuentran a su población indígena en una situación muy peculiar, en la que invocar el fantasma del genocidio es fácil e insuficiente –aunque por desgracia aún necesario–. Una pequeña minoría extremadamente atomizada; microsociedades cuyo acervo cultural «imaginario» va mucho más allá de lo que puede ponerse en práctica en el día a día; una sociodiversidad que garantiza apoyos entre las clases medias urbanas; jefaturas jóvenes cuya autoridad en una aldea depende en buena parte de su habilidad para moverse en un escenario supranacional; cambios dramáticos en los modos de subsistencia y en la organización social acompañados por discursos tradicionalistas; perplejidad ante el progresivo dismantelamiento de los órganos del estado, y sobre la conducta que debe seguirse ante sus herederos privados. El movimiento indígena aún se piensa hoy en día como un medio para la sobrevivencia y la continuidad de sociedades indígenas, y no como un proceso de transformación radical de éstas. Es un buen tema para reflexionar en el inicio de estos otros quinientos años.

---

*The celebrations –promoted officially or by the opposition– of Brasil’s five hundred years show the peculiarities of the Brazilian conception as regards the building of their country as well as the role assigned to the Indian population within the same. The Brazilian indigenous policy has always been linked to founding myths which are brought up to date in the celebrations of 2000. The present forms of the indigenous movement in Brazil are also deeply linked to those founding myths, though in a controversial way.*

KEY WORDS: *Brazil, celebration, Indians, founding myths.*

---

<sup>23</sup> Carlos Alberto RICARDO, “Os índios” e a sociodiversidade», LOPES DA SILVA & GRUPIONI [6] pp. 29-55, ofrece una lista de veinticuatro.

<sup>24</sup> El protagonismo de la universidad no debe exagerarse; pero tampoco hay que olvidar que el común denominador de fuerzas tan dispares como el catolicismo progresista y el eco-business es un idioma que en último término se pretende científico: desde hace mucho tiempo, la cuestión indígena en Brasil está sometida en cierta medida a modas académicas, lo que justifica que en este artículo se ocupe tanto espacio en hablar de nociones de especialistas.

<sup>25</sup> C. A. RICARDO [23] cita 71 organizaciones indígenas registradas ante notario.